

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

La tragedia de la política (Notas sobre *El maleficio de la vida en común*, de Étienne Tassin)

Autor: Eduardo Rinesi

Pertenencia institucional: UNGS

Me gustaría compartir con ustedes un conjunto de apuntes rápidos sobre el que creo que es el último libro de nuestro amigo Étienne Tassin, *El maleficio de la vida en común*, cuyo título está notoria y explícitamente inspirado en una fórmula de Maurice Merleau-Ponty, y cuyo tema es, en un sentido importante, el de la pertinencia, interés o utilidad de los instrumentos conceptuales que nos propone el mundo de lo trágico para abordar los grandes problemas de la vida de los hombres y de los pueblos.

1.

¿Por qué el tipo de pensamiento que nos propone la tragedia es pertinente, interesante o útil para pensar los problemas de la política? Querría sugerir que por tres razones. Primero, porque la tragedia lidia con una materia que es un elemento fundamental (un “principio constitutivo”, decía Claude Lefort) de la política, que es el conflicto. Hay tragedia, en efecto, porque hay conflicto, que es la razón por la que hay, también, política. Esto no

quiere decir que el conflicto político sea idéntico al conflicto trágico. Más bien al contrario, lo propio del conflicto trágico es su carácter radical e irresoluble (de ahí que en la tragedia el despliegue del conflicto suele cobrarse la felicidad, la realización y con frecuencia la propia vida de los hombres), mientras que el propio estatuto y la misma dignidad de la política se juegan en su capacidad para evitar que los conflictos que los hombres tienen que enfrentar tengan esos efectos tan devastadores. En otras palabras: que el pensamiento sobre la política tiene mucho que aprender de la tragedia, pero no porque la política “sea” trágica, *sino exactamente porque no lo es*, porque debe *obstinarse* en no serlo, porque su propio sentido se juega en esa obstinación, en esa insistencia. Un pensamiento sobre la política que no la distinguiera de la tragedia no sería un pensamiento sobre la política. Pero un pensamiento sobre la política que no supiera que la tragedia nombra una posibilidad que está siempre latente y acechante como destino posible de la vida de los hombres en común sería imperdonablemente candoroso y torpe. Es esto lo que piensa Tassin bajo la forma de la idea, machaconamente reiterada en las primeras páginas de su libro, de que la política siempre falla, de que su causa está perdida de antemano, y de que, sin embargo, sólo podemos seguir perseverando en ella.

En segundo lugar, la tragedia nos propone un tipo de pensamiento pertinente, interesante y útil para pensar los problemas de la política porque constituye una reflexión, estetizada y estilizada, sobre la constitutiva *precariedad, fragilidad* (lo digo a propósito con estas dos palabras, que nos remiten a sendos notorios títulos de Judith Butler y de Martha Nussbaum), de nuestra condición. Que es algo con lo que debemos saber que es necesario convivir, aunque por supuesto que, de nuevo, el modo en el que se nos presenta en la tragedia es mucho más tremendo y concluyente que aquel en que lo hace en nuestra vida política corriente, de la que la tragedia puede ser pensada, también de nuevo, menos como la metáfora que como el límite. Alguna vez, hace años, conversamos con Étienne sobre el final que da Sartre a su versión de *Las troyanas* de Eurípides (versión sobre la que le debo a Étienne la indicación de la lectura de un hermoso texto de Nicole Loreaux), con el dios Poseidón tronando su “Reventaréis todos” a los “estúpidos mortales”, como dice, a los que se dirige. En un cierto sentido, esa frase, “Reventaréis todos”, condensa lo esencial de la idea de tragedia. Hay tragedia, podríamos decir, cuando los dioses se imponen sobre los hombres, o los muertos sobre los vivos, o los viejos sobre los jóvenes, o los padres sobre

los hijos, o la ley sobre los sujetos. Por suerte, ese no es siempre el caso, y a veces los hombres, los vivos, los jóvenes, los hijos, los sujetos, logran esquivar ese designio tremendo contenido en la amenaza del terrible Poseidón, y consiguen que la vida siga a pesar de todo. De nuevo, aquí, la tragedia no puede aspirar a ser una *descripción* de lo que ocurre en la vida de los hombres en la ciudad, pero un pensamiento atento al carácter de esa vida de los hombres entre otros, de esa vida de los hombres en común, no puede desconocer la presencia de esas fuerzas que la tragedia presenta con la mayor intensidad.

En tercer lugar, la tragedia ofrece un marco conceptual interesante para pensar los problemas de la acción política porque presenta en la forma más radical posible la situación de un sujeto o de un conjunto de sujetos que actúan entre otros y en relación con otros y que deben asumir las consecuencias de sus acciones incluso cuando las mismas, y el sentido de las mismas, se les escapan. En la tragedia, en efecto, se presenta de la manera más extrema una situación a la que estamos expuestos siempre cuando vivimos entre otros: la situación (en palabras del propio Étienne) en la que estamos despojados del sentido de nuestras elecciones y de las acciones en las que nos empeñamos. Max Weber lo llamaba “paradoja de las consecuencias”, y había comprendido –escribe Étienne– su dimensión trágica. Que consiste no solo en que procurando el bien podemos alcanzar el mal, o, más en general, en que buscando una cosa podemos y solemos alcanzar otra, sino en que es por ese resultado objetivo de nuestras acciones, y no por las intenciones subjetivas que las animaron, que debemos ser juzgados. Esta paradoja, esta tragedia, es lo que Étienne llama “el maleficio de la vida en común”, idea con la que nos propone combatir la regresión actual del pensamiento político, que se expresa, dice, en la discusión de formas de “buena gobernanza” y finge creer que la vida en común solo está expuesta a los malentendidos, las paradojas y los fracasos como consecuencia accidental de la falta de una buena organización. Contra este candoroso optimismo, que en el fondo es el temible optimismo del pensamiento que cree que puede haber alguna forma de solución final para los problemas de los hombres, Tassin nos invita a asumir las aporías de la acción política de la mano del pensamiento de los antiguos griegos.

2.

Quizás los momentos *menos* logrados del texto de Etienne, o los que nos producen la sensación de un cierto esquematismo o de una cierta simplificación, sean aquellos en los que su argumento cede a la tentación de incurrir en el ademán dicotomizante que le permite contraponer, por ejemplo, la potencia al poder, o la política a la policía, o la disidencia al orden, o la sociedad al gobierno, o el acontecimiento a la historia, o la libertad a la necesidad, o la comprensión a la explicación, siempre para hacer su apuesta por los primeros términos de estos pares (pares en cuya misma formulación se dejan oír los ecos muy notorios de obras fundamentales del pensamiento francés, y no sólo francés, contemporáneo) y para condenar la vocación de los poderes instituidos de una sociedad de sofocar la potencialidad instituyente de la acción colectiva de sus ciudadanos, o, mejor, la pretensión de ciertas zonas de la teoría de confundir la política con esa vocación. Creemos asistir a un resumen de esas posiciones cuando, cerca de la mitad del libro, leemos esto: “O un gobierno se instituye y el espíritu de insurrección se pierde, o aspira a ser revolucionario y su destino de institución se cancela” (Tassin, 2012, p. 158), frase cuyo espíritu binario no podría resumir bien el sutil pensamiento de Tassin, y que, en efecto, no pretende resumirlo. Porque ni bien terminamos de leerla se nos presenta esta otra: “Pero es difícil, incluso imposible: la revolución no se realiza sino comprometiéndose, traicionándose. ¿Puede escaparse de esta contradicción?” (*ibid.*) En un cierto sentido, me parece posible sostener que la primera mitad del libro de Étienne está presidida por una vocación didáctica que lo lleva a subrayar incluso hasta el exceso esas dicotomías que mencionaba, y que la segunda mitad, más sutil, se encarga de desbaratarlas mostrando que las cosas son siempre más interesantes.

En castellano nuestro lenguaje habitual sobre la política está poblado de palabras que terminan con la sílaba *ción*. Construcción, constitución, institución, revolución. Si se buscan en el diccionario esas palabras se encuentra invariablemente la siguiente fórmula: “Acción y efecto de...” Construcción: acción y efecto de construir. Composición: acción y efecto de componer. Usadas como el nombre de una acción, las palabras que terminan en *ción* son reemplazables por un verbo: “La construcción de mi casa me llevará tres años” quiere decir “construir mi casa me llevará tres años”. Usadas como el nombre del efecto de esa acción, del efecto de haber construido o de haber compuesto, tienen puro valor de sustantivos. “Mirá qué linda construcción” quiere decir “Mirá qué linda casa”. Lo

interesante, para nosotros y en relación con nuestro tema, es que no es posible aislar, como si fueran dos cosas independientes, separadas, la acción de construir una casa o de revolucionar una sociedad de la casa construida por medio de esa acción o de la revolución inevitablemente institucionalizada, o “congelada” (para recordar el título de un film de Raymundo Gleyzer), después de alcanzar su clímax. No sólo no es posible aislar esas dos cosas, sino que por un lado es imposible que la utopía de la casa terminada no actúe ya desde el comienzo como motor interno de su construcción, y por otro lado es igualmente imposible que el recuerdo de esa acción pasada no me acompañe después cuando, habitando, por ejemplo, esa casa que he construido, recuerde a cada paso el esfuerzo contenido, sedimentado, objetivado, reificado, en cada una de sus paredes. La vida de los hombres en común es el permanente devenir sustantivo de los verbos que designan las acciones en las que nos empeñamos, y el permanente volver sobre esos sustantivos del recuerdo de las acciones que produjeron los hechos, las cosas hechas, que ellos nombran. De ese dinamismo de la vida política de nuestras sociedades da cuenta el argumento que desarrolla Étienne en los últimos capítulos de su libro, notoriamente inspirados (sobre el telón de fondo del relato de Plutarco sobre la historia del desvelo de Epanimondas por la formación de los jóvenes que debían liberar a Tebas de la tiranía de Esparta) en el pensamiento de Maquiavelo y en las lecturas de su legado propuestas por Merleau-Ponty y por Lefort. Tassin pliega su interpretación del fenómeno contemporáneo de las insurrecciones juveniles en España, en Túnez, en Egipto y en Yemén sobre la lectura lefortiana de la preocupación de Maquiavelo por la formación de los jóvenes republicanos de Florencia. No se trata solo de que la revuelta de los jóvenes plantee el problema de toda política: cómo es que la insurrección se instituye, cómo es que la institución se subleva, sino de que el problema de la revolución es la formación de la juventud: de ella depende que la insurrección no se agote en simple revuelta sino que se cristalice en institución, que logre fundar una nueva relación social. Estamos en el corazón de la paradoja, o de la tensión, que recorre todo el libro de Tassin, y que se resume en la idea merleau-pontyana de que la institución no es lo contrario de la revolución, y de que lo que hay que pensar no es cómo una insurrección se institucionaliza sin traicionarse, sino cómo la institución puede preservar en el tiempo, como se preguntarían desde Saint-Just hasta Miguel Abensour, las posibilidades que encierra la democracia en su dimensión insurgente. La posibilidad misma

de la vida política, concluye Tassin, es la de poder elevar la potencia a la vez destituyente e instituyente de los pueblos contra la dominación de los poderes, la de poder habitar la institución en el espíritu de la insurrección.

3.

Todo el argumento de Tassin es una invitación a asumir una responsabilidad, una sensibilidad, dice, hacia la causa de los vencidos, de los derrotados, de aquellos que –como escribe Étienne citando las *Minima moralia* de Adorno– pueden llamarse *los desechos* que escaparon de la dialéctica de la historia. El subtítulo del libro de Adorno es importante para nosotros: “Reflexiones sobre la vida mutilada”. Me gustaría sugerir el interés de esa idea de “mutilación” para comprender la noción misma de *desecho* que aparece en la referencia al texto de Adorno que hace Tassin, y que propongo leer, aquí, no en francés sino en castellano, como una palabra compuesta: un desecho, en efecto, es algo (o alguien) que ha sido des-hecho, mutilado, no necesariamente rechazado en su totalidad de la vida de la comunidad, pero sí expurgado de una parte de sí mismo –de una parte de sí mismo que esa comunidad no puede o no está dispuesta a tolerar– como condición de posibilidad para ser recibido o aceptado en el seno de esa vida colectiva. El modelo del desecho social, del hombre des-hecho por los poderes que dominan una sociedad, me parece que podemos encontrarlo en la figura del judío Shylock de *El mercader de Venecia*, aceptado por la mayoría cristiana de la ciudad sólo después de haberlo despojado, de haberlo obligado a des-hacerse, de esa libra de carne de sí mismo que era su triple soberanía sobre su fe religiosa, sobre su fortuna y sobre su hija, libra de carne que resultaba insoportable para los poderes que gobernaban la ciudad. Vencido, des-hecho, el personaje de Shylock representa en el final de la pieza de Shakespeare el casi-grado-cero del sujeto que había sido o que habría podido ser: la pura objetividad des-hecha y desechable bajo cuya forma la ciudad se permite tolerarlo.

Pero junto con esta idea de *desecho* que se anuncia en esta frase de Tassin tenemos que apuntar también en su trabajo una *segunda* idea, que tal vez no sea exactamente idéntica, y que es la idea de *resto*. De resto, es decir, de *lo que resta*. Y aquí sí vamos a leer en francés: “de ce qui est resté” (de lo que ha quedado), dice Étienne, “al borde del camino”. Al borde de la ruta. Es decir, de-rrotado, como ha sugerido pensar, a propósito de otra cuestión y en

un contexto diferente, nuestro amigo Diego Tatián. El resto es lo que resta, lo que queda, *de-rrutado*, al lado del camino. O mejor, y más perturbador: lo que *no* resta, lo que *no* queda ni *se* queda, lo que *se resiste* a quedarse ahí donde quienes lo derrotaron, quienes lo arrojaron al costado de la ruta, lo querrían olvidado para siempre. El resto es también lo que resiste y lo que vuelve, y si hace un momento, a propósito de la categoría de *desecho*, recordábamos al Shylock de *El mercader de Venecia*, ahora, a propósito de esta noción de *resto*, podemos traer a nuestro recuerdo a la figura del espectro del padre del príncipe de Dinamarca en *Hamlet*, y a todo lo que Derrida escribió sobre la lógica de la espectralidad como lógica misma de la política, en su *Espectros de Marx*, hace ya un cuarto de siglo. Derrida escribía, en efecto, que el espectro es eso que, pese a la conminación que recibe a quedarse en su lugar, a descansar (que son los significados de *to rest*, o de *rester*), a no moverse de su sitio, *vuelve siempre* al mundo del que ha sido expulsado con un mensaje que todavía reclama un oído atento que lo escuche. “Escucha, escucha, oh, escucha” (1.5.22), le dice a su hijo el espectro del antiguo rey. En *Hamlet*, como se ha dicho muchas veces, todo ocurre a través del sentido del oído.

En el libro de Étienne, en cambio, el problema es menos lo que se escucha que lo que se ve, y las reflexiones que estamos recorriendo sobre restos y sobre desechos están notoriamente inspiradas en la problemática merleau-pontyana de lo visible y lo invisible. En el capítulo que dedica a la cuestión de las distintas formas de desaparición e invisibilización (de reducción a la invisibilidad y a la inexistencia política) de personas y de grupos humanos, no ya bajo las condiciones de terror extremo de dictaduras como la argentina o la chilena, sino bajo las condiciones “liberales” –como las califica Étienne– de las democracias occidentales contemporáneas, leemos: “Hay siempre un resto en lo visible, un resto de visible. Cualesquiera sean las violencias policiales infligidas a los sin-papeles y la arbitrariedad insoportable de la suerte que las sociedades democráticas les hacen sufrir condenándolos a la clandestinidad, encerrándolos en centros de reclusión fuera de la ley o expulsándolos de su territorio, la dimensión fenoménica de la política democrática deja siempre aparecer las huellas que testimonian la injusticia sufrida y el sufrimiento padecido. Un visible aboga a favor de los invisibles” (Tassin, 2012, p. 221). De donde, me parece, surge del texto de Étienne una idea sobre cuál sería la tarea intelectual (si pudiéramos hablar tan pomposamente) no tan distante de la que proponía Derrida: éste sugería tener un

oído atento a las voces que nos llegan del mundo espectral de quienes han sido sacados del camino; Étienne propone tener una mirada preparada para captar las huellas de las operaciones de invisibilización de los perdedores. Lo visible de esos invisibles. Los restos de esos restos (tomo la expresión de una bella película de Patricio Gusmán) que una sociedad injusta no deja de producir y de reproducir.

4.

Nos acercamos al final del libro de Tassin, y de esas páginas finales que componen el capítulo que titula “Conclusión” yo querría señalar solo dos cosas. Una sobre la idea, sobre la categoría –fundamental en la filosofía política desde Aristóteles en adelante– de *pueblo*, que todo poder gubernamental, dice Étienne, debe articular en singular, como el nombre de ficción del sujeto soberano del que recogería su propia autoridad, pero que en realidad no existe sino en el plural de los múltiples actores concretos y ordinarios que todo el tiempo protestan aquí y allá *contra* los gobiernos presunta o teóricamente surgidos de ese pueblo singular. Un pueblo *político* –escribe Étienne– “comienza en las protestas y existe en y por esas manifestaciones. Como si la institución que procede de su pretendida ‘voluntad general y soberana’ no tuviera otra posibilidad que ser desmentida por el poder constituyente que sin cesar renace para destituir la autoridad que él mismo ha ungido” (Tassin, 2012, pp. 300-301). Ya hemos indicado la fuerza de estos dualismos, instituyente-instituido, constituyente-constituido, todo a lo largo del argumento de Étienne, y hemos destacado que Étienne ve esos dos polos como dos momentos inseparables y en tensión en el corazón mismo de toda institución. Debemos prestar atención, escribe Étienne, al hecho de que las protestas son múltiples, diversas, contradictorias y pasajeras, y de que detrás de la ficción del pueblo soberano e indiviso los pueblos son plurales, divididos, y efímeros. La división, o mejor: las divisiones, son la única manera de existir de ese pueblo-uno cuya ficción sostiene los regímenes republicanos. Estamos en democracia, escribe Tassin, porque y en la medida en que esta tensión no se resuelve sino que se mantiene viva.

Termino con el juego de palabras con el que termina el propio Étienne, que nos devuelve al otro asunto que hemos recorrido aquí, que es el tema merleau-pontyano, que ya indiqué, de lo visible y lo invisible. Lo que sugiere Étienne es que este tema no es independiente de este otro que acabamos de dejar planteado: el de la *división*. Por el contrario, la di-visión,

escribe Étienne, es la condición misma de la visión. Étienne inicia este último apartado de su conclusión con una referencia al libro de Marco Polo *Le devisement du monde* y con una consulta a un *Diccionario histórico de la lengua francesa* que informa sobre la cercanía entre *deviser* (conversar), *divisare* (divisar) y *devidere* (dividir). La conversación sobre el mundo que propone Marco Polo resulta de su capacidad para divisarlo, y ésta, por su parte, de la *división*, del *reparto* (*partage*) de ese mismo mundo, que se vuelve, en base a esa división y a ese reparto, visible y comprensible. Y lo que pasa con el mundo de los viajes y las historias de Marco Polo pasa también con el mundo *político* que nos interesa aquí. Tassin está muy cerca de Jacques Rancière cuando escribe que la división solo puede pensarse sobre el fondo de un espacio común de visibilidad que a su vez tiene la forma de una escena conflictiva, abierta, de un lugar de pluralidad de visibles y de conflicto por el derecho mismo a aparecer. A ser tenido en cuenta, diría Rancière. A ser *contado*, que es otro modo de decir lo que dice Étienne con el juego de palabras alrededor del verbo *deviser*: a ser narrado o, mejor aún, a ser uno de los que tiene el derecho a narrar: a formar parte de esa conversación colectiva que es una sociedad, que es siempre una conversación sobre, entre otras cosas, quiénes pueden conversar. Lo visible, escribe Étienne, es el lugar y el objeto de una querrela permanente, y el mantenimiento siempre abierto de esa querrela es lo que define la forma republicana y democrática de la vida de los hombres en común.

Referencias bibliográficas

Shakespeare, W. (2003). *Hamlet*. Philip Edwards (ed.). Cambridge: CUP.

Tassin, É. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?*.

París: Bayard.